

Dissidences

Hispanic Journal of Theory and Criticism

Volume 1 | Issue 2

Article 9

November 2012

Letras sin elación: la Respuesta a Sor Filotea como una adaptación del discurso místico en las Vidas de monjas

Dinorah Cortés-Vélez
Marquette University

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences>

Recommended Citation

Cortés-Vélez, Dinorah (2012) "Letras sin elación: la Respuesta a Sor Filotea como una adaptación del discurso místico en las Vidas de monjas," *Dissidences*: Vol. 1 : Iss. 2 , Article 9.
Available at: <https://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences/vol1/iss2/9>

This Article / Artículo is brought to you for free and open access by the Journals at Bowdoin Digital Commons. It has been accepted for inclusion in Dissidences by an authorized editor of Bowdoin Digital Commons. For more information, please contact mdoyle@bowdoin.edu.

Letras sin elación: la Respuesta a Sor Filotea como una adaptación del discurso místico en las Vidas de monjas

Keywords / Palabras clave

Sor Juana, Respuesta a sor Filotea

©DISSIDENCES

Hispanic Journal of Theory and Criticism

Letras sin elación: la Respuesta a Sor Filotea como una adaptación del discurso místico en las Vidas de monjas

Dinorah Cortés-Vélez /Marquette University

*... el callar no es no haber qué decir,
sino no caber en las voces
lo mucho que hay que decir.*
Sor Juana Inés de la Cruz

Hay en la Respuesta a Sor Filotea un elemento paródico que, en su carácter de “inter-art discourse” (Hutcheon 2), establece un diálogo con el género de la Vida de monja. Haciendo uso de la parodia como “serious art criticism” (Hutcheon 51), Sor Juana retrabaja convenciones de la Vida a fin de narrar su propia vocación intelectual en el contexto de una vocación religiosa [1]. En su apropiación textual del género de las Vidas de monjas, la parodia de Sor Juana se destaca más por su crítica seria que por su potencial cómico.

El género de la Vida, de acuerdo con Electa Arenal y Stacey Schlau, “has its roots, for practicing Catholics, in Saint Augustine’s Confessions, but by the twelfth century women began to write Lives to prove their own saintliness and that of others” (15). Como Santa Teresa de Jesús misma lo indica, las Confesiones de San Agustín son el modelo para su autobiografía espiritual, titulada Libro de la vida (65), la cual constituye, a su vez, el modelo por excelencia dentro del corpus de escritura autobiográfica de monjas hispánicas (Arenal & Schlau 9).

Arenal y Schlau destacan, asimismo, cuán fundamental resulta la experiencia mística para la escritura de un gran número de monjas en el mundo hispánico, desde finales del siglo quince hasta el dieciocho (1). A diferencia de los escritos de Santa Teresa de Ávila, la mayoría de las autobiografías espirituales o Vidas de estas religiosas, sin embargo, nunca vieron la luz pública sino que permanecieron en archivos conventuales (Arenal & Schlau 1).

Siguiendo las Confesiones, de San Agustín, el género de la Vida se inscribe dentro de la tradición de la autobiografía espiritual. Asimismo, recae bajo la categoría de escritura por obediencia porque la gran mayoría de las Vidas eran escritas por mandato del confesor de la monja autobiografiada. En ellas se suele narrar el peregrinar de un alma desde un estado de menos perfección espiritual hasta un camino firmemente encauzado hacia la santidad. En este sentido, la Vida puede ser considerada como un itinerario o historia de un alma, para usar el título de la famosa Vida escrita por la santa francesa Thérèse de Lisieux, en el siglo diecinueve.

En su carácter de literatura religiosa edificante, la Vida procura estimular la “imitación de Cristo”, concepto éste que recuerda el archifamoso [2] libro de espiritualidad católica, Imitación de Cristo, [3] por Thomas à Kempis (1380-1471). Este tipo de literatura devocional, a menudo, narra experiencias místicas que, en el camino de perfeccionamiento espiritual, sobrevienen a la autobiografada. El Libro de la vida, de Santa Teresa de Ávila, es, sin duda, la más célebre “vida de monja” católica.

Basaremos nuestro análisis de la parodia de Sor Juana en torno al género de la Vida, en un examen del diálogo que se establece entre el Libro de la vida, de Santa Teresa, y la Respuesta a Sor Filotea, considerada como la autobiografía intelectual de Sor Juana. En esta carta, la jerónima juega, de manera irónica, con convenciones del género de la Vida, tales como (1) el tono confesional de este tipo de narración, (2) el tópico de la escritura por obediencia, y (3) la presencia de un discurso de “misticismo infuso” o experiencial (Garrigou-Lagrange 14), que, a menudo, figuraba en este tipo de narrativa.

Para Reginald Garrigou-Lagrange, O.P., el misticismo infuso es “an entirely supernatural and infused loving knowledge, full of sweetness, which only the Holy Ghost, by His unction, can give us and which is, as it were, the prelude of the beatific vision” (14). Sin embargo, la parodia que hace Sor Juana no es a expensas ni del discurso del misticismo infuso ni de los místicos infusos como tales, hacia quienes (por ejemplo, Moisés, San Pablo, Santa Teresa) ella muestra deferencia en su misiva. Sor Juana fundamenta su parodia capitalizando en el hecho de que toda vocación cristiana es “mística”, en un sentido al menos: el camino del cristiano está orientado a alcanzar la visión beatífica, o sea, el ver a Dios cara a cara, tras la muerte. Será a partir de esta semejanza entre la escritura conventual de las Vidas y la suya

propia, en la Respuesta, que Sor Juana se distancie críticamente a fin de establecer “difference at the heart of similarity” (Hutcheon 8).

No se puede asumir, no obstante, que en el uso de las convenciones del género de la Vida, por parte de las escritoras conventuales, no había elementos subversivos que le permitían a estas escritoras manejar sus respectivas “ansiedades de la autoría” [4], para utilizar la noción acuñada por Sandra Gilbert y Susan Gubar, como se ve en la manipulación que ellas hacen de los tópicos de modestia. La particularidad de Sor Juana, con respecto a esta tradición de escritura, estriba, sin embargo, en el férreo compromiso de la jerónima con cultivar una vocación intelectual en el marco de una vocación religiosa.

En la aspiración de Sor Juana, en términos de alcanzar con su estudio “la cumbre de la Sagrada Teología” (nuestro énfasis IV: 447), encontramos el argumento triunfal que le permite a la religiosa intentar justificar la validez cristiana de su vocación intelectual. Como escritora escolástica, la visión teológica de la jerónima está influenciada, en gran medida, por el pensamiento teológico de Santo Tomás de Aquino.

Cuando al inicio de la Summa Theologiae, el santo intenta responder a la siguiente pregunta, “What sort of teaching Christian theology is and what it covers” (41), él establece que la teología cristiana es una “enseñanza santa” o *sacra doctrina* (41). La “doctrina sagrada” o teología cristiana es, según el santo, la más alta ciencia, la cual sobrepasa a todas las demás y es tanto teórica (teología dogmática) como práctica (teología moral) (48). Al respecto, acota Garrigou-Lagrange que:

St. Thomas does not, in fact, consider dogmatic and moral theology as two distinct sciences; sacred doctrine, in his opinion, is absolutely one and is of such high perfection that it contains the perfections of both dogmatic and moral theology. (13)

Garrigou-Lagrange hace mención, asimismo, de la idea de una autoridad anónima —citada originalmente en Les états mystiques, de Sauvé— la cual establece que “mystical theology is based on dogmatic theology, as ascetical theology is based on moral theology” (15) [5]. Garrigou-Lagrange concluye que “ascetical and mystical theology, or spiritual doctrine, is not a special science but a division of theology” (nuestro énfasis, 15).

Cuando Sor Juana admite, en la Respuesta, que la aspiración última de su inclinación a las letras es “estudiar Teología, pareciéndome menguada inhabilidad, siendo católica, no saber todo lo que en esta vida se puede alcanzar, por medios naturales, de los divinos misterios ...” (nuestro énfasis IV: 447), ella está aludiendo a un misticismo no infuso sino doctrinal. Dicho estado “appears as the final crown of all acquired theological knowledge, and it can direct souls in the ways of experimental mysticism” (nuestro énfasis, Garrigou-Lagrange 14). El misticismo doctrinal al que aspira Sor Juana es un tipo de “contemplación adquirida”, basada primordialmente en la revelación divina a través de la fe (Garrigou-Lagrange 222). Añade Garrigou-Lagrange que:

Although faith is an infused gift of God received at baptism, several theologians admit in the faithful a so-called “acquired” contemplation. They generally define it as a simple and loving knowledge of God and of His works which is the fruit of our personal activity aided by grace. They usually agree that this so-called “acquired” contemplation exists in a theologian at the end of his research, in the synthetic view which he reaches; or in a preacher who sees his entire sermon in one thought, and in

the faithful who listen attentively to this sermon, grasp its order, admire its unity and, as a result, taste the great truth of faith which they see in its radiation. (nuestro énfasis 222)

Aunque no se requiere ser teólogo para poder participar de la “contemplación adquirida”, que supone el misticismo doctrinal, el estudio de la teología es, a no dudar, una de las vías por las que se puede llegar a alcanzar dicho estado. Como corona de todo conocimiento teológico adquirido, el misticismo doctrinal se le presenta a Sor Juana como la perfecta “ocasión” para tratar de sintetizar su amor a Dios con su amor al conocimiento.

El misticismo doctrinal, el cual puede y suele expresarse a través de la especulación teológica, le permite a la religiosa, al menos en teoría, justificar su amor a las ciencias y artes humanas, las cuales pueden ayudar a discernir los “divinos misterios”. Sor Juana vuelve a autorizarse en Santo Tomás, quien dice:

Holy teaching can borrow from other sciences, not from any need to beg from them, but for the greater clarification of the things it conveys. For it takes its principles directly from God through revelation, not from other sciences. On that account it does not rely on them as though they were in control, for the rôle is subsidiary and ancillary ... (nuestro énfasis 49)

En la Respuesta, la religiosa reescribe este pasaje casi punto por punto cuando dice:

Con esto proseguí, dirigiendo siempre, como he dicho los pasos de mi estudio a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, *subir* por los escalones de las ciencias y las artes humanas: porque ¿cómo entenderá el estilo de la Reina de las Ciencias quien aun no sabe el de las ancilas? (nuestro énfasis IV: 447)

En el pensamiento tomista, Sor Juana halla la síntesis teológica entre su amor a los saberes tanto divinos como profanos.

Ya en 1689, al escribir la Carta atenagórica, Sor Juana había intentado incursionar en el campo de la especulación teológica, aunque no sin encontrar gran oposición. Sabido es que, tras publicarse dicha misiva, el obispo Fernández de Santa Cruz —bajo el disfraz de “Sor Filotea”— reprende a Sor Juana. Este hecho muestra que Sor Juana nunca tuvo la oportunidad real de profundizar en los “divinos misterios” a través de una vocación teológica. En la Carta atenagórica, ella misma ya había afirmado que “si Dios me diera a escoger talentos, no eligiera otro que el suyo [el del jesuita Antonio Vieyra]” (IV: 413), esto es, una vocación teológica. La Respuesta, escrita en 1691, puede verse, en parte, como un grito de frustración de parte de la religiosa ante la imposibilidad, no de escoger “sus talentos”, sino de realizarlos con libertad.

Como mujer estudiosa, con un llamado a la especulación teológica, Sor Juana quiere penetrar los misterios divinos usando su intelecto como instrumento. Este deseo de Sor Juana guarda, sin embargo, una dimensión espiritual en tanto que el estudio de la teología puede considerarse como una práctica de vida interior. En la Summa, comenta Santo Tomás al respecto:

There is a twofold knowledge of God's goodness or will. One is speculative ... The other knowledge of God's will or goodness is effective or experimental and thereby a man experiences in himself the taste of God's sweetness, and complacency in God's will [6].

Efectivamente, será la parodia, como estrategia discursiva, la que le permita a Sor Juana “transcontextualizar irónicamente” (Hutcheon 15) las convenciones más importantes de las Vidas con el objetivo de hacer una revisión crítica de los prejuicios existentes en torno a la idea una vocación intelectual, como una opción válida para ella como mujer cristiana. El blanco de la parodia de Sor Juana se habrá de encontrar intramuros (Hutcheon 54) del discurso de la Vida, específicamente en las convenciones que estructuran el género.

II

Sor Juana estructura la “narración de [su] inclinación a las letras” (IV: 460) como una confesión. A lo largo de la carta, la religiosa le dice a su destinatario frases como: “os confieso, con la ingenuidad que ante vos es debida y con la verdad y claridad que en mí es siempre natural y costumbre que ...” (nuestro énfasis IV: 443), “Y así confieso que muchas veces este temor me ha quitado pluma de la mano...” (nuestro énfasis IV: 443), “En esto sí que confieso que ha sido inexplicable mi trabajo...” (nuestro énfasis IV: 451), “Yo confieso que me hallo muy distante de los términos de la sabiduría...” (nuestro énfasis IV: 457), “Confieso también que con ser eso verdad...” (nuestro énfasis IV: 460), y “Confieso desde luego mi ruindad y vileza...” (nuestro énfasis IV: 470).

En los primeros dos de estos ejemplos Sor Juana le “confiesa” a su destinatario, quien es un sacerdote, que ha sido el temor lo que le ha impedido escribir más sobre asuntos sagrados. En el tercer ejemplo, Sor Juana confiesa lo arduo que ha sido para ella el solo deseo de saber, mientras que la próxima confesión es acerca de cuán lejos se halla ella de ser sabia. En el quinto ejemplo la jerónima confiesa la fuerza de su inclinación a las letras, al punto que no

necesitaba libros para experimentarla y la última confesión gira alrededor de la habilidad de Sor Juana para hacer versos.

Excepto por la tercera, cada una de estas “confesiones” funciona como un understatement, lo cual se revela por el uso frecuente de las adversativas que siguen a lo que “se confiesa”. En los dos primeros casos, Sor Juana “confiesa” que no es “desafición, ni de aplicación la falta sino sobra de temor y reverencia” (nuestro énfasis IV: 443) lo que le ha impedido escribir más sobre la Biblia. En el cuarto ejemplo, la monja “confiesa” hallarse lejos de la sabiduría y que “la he deseado seguir, aunque a longe. *Pero* todo ha sido acercarme más al fuego de la persecución...” (nuestras comillas IV: 458). En el quinto ejemplo, admite que en su afán de saber no ha necesitado libros porque hasta en el sueño la “perseguía” tal deseo y añade que “con todo no me han dejado de ayudar los muchos [ejemplares] que he leído, así en divinas como en humanas letras” (nuestro énfasis IV: 460). Finalmente, en el sexto ejemplo, Sor Juana “confiesa” “su ruindad y vileza”, a la vez que defiende sus versos diciendo “pero no juzgo que se habrá visto copla mía indecente” (nuestro énfasis IV: 470).

De esta manera, Sor Juana establece un contrapunto entre la opinión dominante acerca de su afán de saber y su opinión personal, añadida tras las adversativas. Dicho contraste tiene el efecto de relativizar el carácter auto-deprecatorio de las “confesiones”. Al enmarcar su narración como una confesión, Sor Juana reconoce su posición de subordinación frente a su destinatario. Es precisamente ese gesto el que le permite usar paródicamente el tópico de la escritura por obediencia.

III

La escritura por obediencia es posiblemente la más importante de las fórmulas de modestia [7] usada en las Vidas, la cual Sor Juana parodia, en la Respuesta. Tanto la jerónima como estas escritoras conventuales comparten el uso de fórmulas de cortesía como un modo de “to place responsibility for taking up the pen on someone else” (Arenal & Schlau 16) y de captar la benevolencia del lector (Curtius 70).

En la primera oración de su Vida, Santa Teresa de Ávila hace uso del tópico de la “escritura por obediencia” al dirigirse a su destinatario, quien es un prelado [8], de la siguiente manera: “Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho...” (nuestro énfasis 33). La religiosa establece, desde un principio, que ella se encuentra en una posición de obediencia, lo que le permite sobreponerse, en cierta medida, a su “ansiedad de la autoría”.

En cierta manera, la Respuesta puede considerarse como un escrito “por obediencia”, ya que (1) se trata de una respuesta, o sea, al escribirle el obispo de Puebla a la jerónima —en calidad de superior suyo— no le deja otra alternativa que contestar, pues ella se encuentra en posición de obediencia, y, (2) tras el disfraz de “Sor Filotea”, el prelado prácticamente la ha emplazado a que se defienda del cargo de cultivar letras que causan “soberbia” en la mujer. En esta carta, Sor Juana manipula, asimismo, el tópico de la “escritura por obediencia” cuando comenta que “el escribir nunca ha sido dictamen propio, sino fuerza ajena; que les pudiera decir con verdad: Vos me coegistis” (IV: 444).

“Vosotros me obligasteis” [9], con estas palabras de San Pablo a los corintios (12: 11), Sor Juana lleva aún más lejos que Santa Teresa el uso de la fórmula de la “escritura por obediencia”, al agenciarse la “complicidad textual” del santo para defender, como finalidad en sí, un apego mucho más fuerte a las letras que el de la monja carmelita. En el pasaje bíblico referido, el apóstol Pablo, en virtud de ser seguidor de Cristo, se elogia a sí mismo cuando dice:

Me he portado como un tonto porque ustedes me obligaron. Eran ustedes los que debían recomendarme; pues, aunque yo no soy nada, no me ganan en nada los superapóstoles. En mí se verificaron todas las señales del verdadero apóstol: paciencia a toda prueba, señales, milagros y prodigios. (nuestro énfasis, 2 Cor. 12: 11-12)

De acuerdo con el comentarista bíblico:

Estos capítulos 10-13, cuya violencia no se compagina con la reconciliación expresada anteriormente, provienen muy posiblemente de la carta que Pablo había enviado precedentemente, después del incidente en que varios, en la comunidad de Corinto, se rebelaron contra él. (cursivas en el original 341)

San Pablo afirma su autoridad de apóstol, es más, se alaba como tal, en el nombre de Jesucristo, ante los corintios, dado que “quienes no aceptan la autoridad de Pablo dicen: Sus cartas son duras, pero, cuando está, es un hombre sin presencia y un pobre orador” (10: 10) (cursivas en el original 341). San Pablo le dice a los corintios que si se ha portado como un tonto alabándose a sí mismo, es porque fueron ellos precisamente quienes lo obligaron a hacerlo, al poner en tela de juicio su autoridad de apóstol. Acto seguido, sin embargo, San

Pablo alardea de su autoridad apostólica cuando dice que aunque él no es nada, los superapóstoles (probablemente una referencia a los once) no lo sobrepasan y termina subrayando todas las cualidades de apóstol de primera que en él se verifican.

Si contextualizamos el comentario de Sor Juana a partir del pasaje paulino, la jerónima parece estar queriendo decir que si, en la Carta atenagórica, ella se ha portado —en opinión de Fernández de Santa Cruz y de otros— como una “tonta”, al hacer especulaciones teológicas acerca del sermón de Vieyra es sólo porque prelados como él, el obispo de Puebla, la obligaron al solicitarle que escribiera el documento. Asimismo, implícita en sus palabras se encuentra la idea de que aunque ella (a los ojos de dichos prelados, al menos) no es “nada” (por ser mujer), no le ganan a ella en nada los “superteólogos” como Vieyra.

La parodia de Sor Juana se puede ver más claramente hacia el final de la Respuesta cuando alega “que yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman El Sueño” (énfasis en el original IV: 471). Lo único que Sor Juana no ha escrito por obediencia, de acuerdo con ella, es el Primero Sueño, ¡la obra maestra de su vida!

Vemos que con su uso del tópico de la escritura por obediencia, en la Respuesta, Sor Juana hace mucho más que lidiar con “su ansiedad de la autoría”, a través de la inversión irónica del texto paulino. La religiosa socava los fundamentos mismos de una tradición patriarcal que sostiene que las mujeres no deben estudiar. De esta forma, justifica una pasión por el saber que, como fin en sí mismo, probablemente habría sido vista como excesiva tanto por San Pablo como por Santa Teresa.

Como una ramificación del tópico de “escritura por obediencia,” la fórmula de modestia incluye “the author’s assurance that he goes to work only ‘trembling,’ ‘fearfully,’ ‘with trembling and agitation’” (Curtius 83). Tanto Santa Teresa como Sor Juana arguyen que el temor ha dilatado la escritura de sus respectivos textos. Santa Teresa dice que “suplico [al Señor] me dé la gracia para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan; y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que **yo no me he atrevido...**” (itálicas en el original, nuestras negritas 34). Sor Juana comenta que “mi justo temor [ha] suspendido tantos días mi respuesta” (nuestro énfasis 440). Pero una vez superado el “temor”, la gesta espiritual de la monja española es muy diferente de la gesta intelectual de la monja mexicana.

Otras fórmulas de adulación irónica y de auto-deprecación, tales como protestar el orador su preparación inadecuada, por medio del tópico de rusticitas (Curtius 411), aparecen frecuentemente en las Vidas de monjas (Arenal & Schlau 15). En la Carta-Epílogo, Santa Teresa le dice a su destinatario que ha escrito a condición de que “vuestra merced haga lo que me prometió en romper lo que mal le pareciere” (229). Sor Juana habla, en la Respuesta de “mi torpe pluma”, “mis borrones”, etc; en referencia tanto a la Respuesta como a su escritura en general. Estas expresiones auto-deprecatorias corresponden, igualmente, con el tópico de mediocritas (Curtius 84-85). De éstas, Santa Teresa nos da un catálogo muy extenso. No deja de chocar lo severo de las expresiones de auto-deprecación que, en ciertos momentos, emplea. En el capítulo diez se auto-denomina “muladar tan sucio y de mal olor” (69) y en el capítulo veinte, alude a sí misma como “gusano tan podrido” (110), mientras que en el capítulo treinta y ocho se describe como “cosa tan sucia y miserable” (212). Sin

embargo, expresiones de abajamiento como éstas, no son inusuales en los escritos de otros místicos apofáticos cristianos tales como Santa Gertrudis la Magna, quien es, de hecho, “considerada como la precursora de Santa Teresa de Jesús” (Espasa-Calpe 1492). En su memorial espiritual, The Herald of Divine Love, Santa Gertrudis se describe ¡como “miserable little worm that I am, crawling about on the parched sands of my negligence and defects” (104)!

En la Respuesta, Sor Juana, por su parte, utiliza la palabra “indigna” (o sus derivados) repetidamente, para referirse a sí misma. En el exordio de la carta le dice a “Sor Filotea” con fingida ignorancia: “¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención?” (nuestro énfasis IV: 441). Poco más adelante, se refiere a la Carta atenagórica como “de todo indigna por sí y por su autora” (nuestro énfasis IV: 442). Al mencionar (todavía en el exordio de la misiva) sus razones para no haber escrito más acerca de las Sagradas Escrituras, Sor Juana hace mención de su “sobra de temor y reverencia debida a aquellas Sagradas Letras, para cuya inteligencia yo me conozco tan incapaz y para cuyo manejo soy tan indigna” (nuestro énfasis IV: 443). A continuación, Sor Juana habla de sus “indignas manos”, las cuales no se atreven a manejar “sin horror” el Libro Sagrado (IV: 443). Por último, describe, ya en la “narración” de su carta, cómo “personas doctas”, como su confesor en aquel entonces, Núñez de Miranda, la iluminaron para tomar “el estado que tan indignamente tengo” (IV: 447), ayudándola, así, a vencer las “impertinencillas” de su genio.

Existe, empero, una gran diferencia entre la manera en que una escritora como Santa Teresa utiliza los tópicos de rusticitas y mediocritas y el modo en que lo hace Sor Juana. De

acuerdo con Arenal y Schlau, “while bowing to and praising the rules of Trent, [Santa Teresa] pioneered a persuasive, down-to-earth, “homely”, yet spiritual style that would pose no threat to men. In doing so, she became a major writer” (9). Si bien Santa Teresa está dispuesta a moldear su estilo, según lo que se espera de una mujer en su época, a fin de lucir “inofensiva”, Sor Juana, en cambio, no parece estarlo. Para la jerónima, una cosa es afectar modestia mediante el empleo de una fórmula (lo cual, a fin de cuentas, demuestra su saber retórico) y otra muy diferente es estar realmente dispuesta a pasar por una “mujercilla ignorante”.

Según Alison Weber, “Teresa was considered a mujercilla because, among other things, she ‘taught others, against the commands of Saint Paul’” (énfasis en el original 18). Al describir los beneficios místicos que le concede Dios al alma, dice Santa Teresa: “...lluévenle en la cabeza mil persecuciones. Tiénenla por poco humilde y que quiere enseñar a de quien había de aprender, en especial si es mujer” (nuestro énfasis 115). Al relatar, de igual modo, cómo sus confesores dudaban acerca de la autenticidad de sus visiones, dice la santa que ellos: “Preguntávanme algunas cosas; yo respondía con llaneza y descuido; luego les parecía los quería enseñar, y que me tenía por sabia. Todo iba a mi confesor, porque, cierto, ellos deseaban mi provecho; él a reñirme” (nuestro énfasis 153). Añade Weber que “Teresa knew that this ‘opinion’—her identification as mujercilla—constrained the conditions of her discourse” (36). Santa Teresa sabía muy bien que, de no tratar de disipar las sospechas acerca de su condición de “mujercilla sabihonda,” tendría que eventualmente enfrentarse a la Inquisición. En consecuencia, imita en su escritura los estereotipos asociados con el “habla femenina” (Weber 11), a la vez que incursiona en campos del saber, tradicionalmente considerados “masculinos”, tales como la teología mística.

Sor Juana, también considerada como una mujercilla tras haber escrito la Carta atenagórica, se expresa, en la Respuesta, acerca de la prohibición paulina. Sor Juana alega que sería “desmedida soberbia” el que ella estudiara para escribir y para enseñar, lo cual puede verse como una imitación burlesca de dicha prohibición. Sor Juana caricaturiza el prejuicio patriarcal acerca de las mujeres que quieren enseñar, como “mujercillas soberbias e ignorantes”, demostrando la absurdidad de dicha proposición. La jerónima completa su burla con una reflexión socrática de tono sentencioso en términos de que ella se dedica a letras “por ver si con estudiar ignoro menos” (IV: 444). Si bien Sor Juana admite ignorancia, es únicamente en sentido socrático.

Sor Juana se vale, además, de su conocimiento bíblico a fin de probar que, en ningún momento, pretendía San Pablo socavar los derechos intelectuales de las mujeres al pronunciar su famosa sentencia Mulieres in Ecclesia taceant [10]. Más aún, la religiosa aventura su propia interpretación acerca de este polémico pasaje bíblico, con gran convicción. Introduce su exégesis del pasaje paulino con una crítica a la falsa erudición y propone entonces una interpretación novedosa que, según ella, es la correcta. Gracias a la hábil manipulación de varios textos bíblicos (sacados de los libros de Job y de Timoteo), termina por resemantizar el valor del silencio que le ha sido impuesto a las mujeres en la iglesia por el Apóstol [11].

Siendo una mujer en medio de un orden dominado por la prohibición de San Pablo, Santa Teresa se escuda en fórmulas de modestia como su modo de subsanar la “incongruencia” entre el hecho de ella ser mujer y no sólo escribir sino hacerlo, como

ella misma dice, sobre “cosas tan subidas” (229), esto es, sobre teología mística. Al igual que su precursora española; en la Respuesta, Sor Juana emplea fórmulas de modestia para justificar el haber escrito un documento teológico como la Carta atenagórica.

Habida cuenta de la diferencia fundamental entre Santa Teresa y Sor Juana en cuanto a sus respectivas actitudes hacia las letras profanas, hay que reconocer que son muchas las semejanzas en el manejo que ambas hacen de los tópicos de modestia. Otro motivo, relacionado al tópico de la escritura por obediencia, que se encuentra en la escritura de ambas es el de la referencia a “the arduousness of the task [of writing], their annoyance and anxiety with fulfilling the assignment...” (Arenal & Schlau 14). Tanto Santa Teresa como Sor Juana puntualizan las muchas dificultades que tienen que enfrentar a fin de cumplir con el deber que tienen de escribir. Ambas aluden a sus pobres estados de salud. Refiriéndose a sus enfermedades, dice Teresa que “siempre hasta ahora las he tenido y tengo bien grandes ...” (56). En la primera oración de la Respuesta, Sor Juana protesta su “poca salud” como una de las razones que ha dilatado su respuesta al obispo. Santa Teresa dice, asimismo, que escribe sin tener mucho asiento lo que escribe a causa de sus muchas obligaciones (86).

Ambas monjas acuden, en similar modo, a dichos tópicos para poder manejar su ansiedad con respecto a los peligros inquisitoriales, los cuales mencionan en sus escritos (Arenal & Schlau 14). Comentan Arenal y Schlau [12]:

The power of the Holy Office reached, directly or indirectly, explicitly or implicitly, into every convent and every monastic life. Those pledged to a religious life were taught to analyze every

thought and action, both within their own minds and in the confessional. For monastic women, this process was an integral part of their daily routines. (7)

Santa Teresa comenta en relación con la persecución que sus trámites para la fundación del Convento de San José le acarrear:

También comenzó aquí el demonio, de una persona en otra, procurar se entendiese que había yo visto alguna revelación en este negocio, y ivan a mí con mucho miedo a decirme que andavan los tiempos recios y que podría ser que me levantasen algo y fuesen a los inquisidores. (nuestro énfasis 179)

En este pasaje contrasta, no obstante, el miedo de los demás, los que la advierten, con la tranquilidad de ella. Dice la santa:

A mí me cayó esto en gracia y me hizo reír, porque en este caso jamás yo temí, que sabía bien de mí que en cosa de la fe contra la menor cerimonia de la Iglesia que alguien viese yo iva, por ella u por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pornía yo a morir mil muertes; y dije que de eso no temiesen, que harto mal sería para mi alma si en ella huviese cosa que fuese de suerte que yo temiese la Inquisición; que si pensase había para qué, yo me la iría a buscar; y que si era levantado, que el Señor me libraría y quedaría con ganancia. (nuestro énfasis 179-80)

En el Libro de la vida, sin embargo, sí puede verse la ansiedad de Santa Teresa para con la Inquisición, pero entre líneas. De acuerdo con Alison Weber:

The discovery of Teresa's Jewish ancestry in the 1940s led to an alternative approach to understanding her style. Teresa's paternal grandfather was a convert who, like many others, had reverted to Jewish practices. In 1485 the Tribunal of the Inquisition offered a pardon to all those who confessed their secret judaizing. That year Juan Sánchez de Cepeda, his wife, and his sons (including Alonso, who would be Teresa's father) were "reconciled" to the Church in an auto da fe that required them to process barefoot through the streets of Toledo wearing the infamous sambenitos. Afterwards the sambenitos, inscribed with the disgraced families' names, were hung in the parish churches. (énfasis en el original 8)

Para Santa Teresa, la memoria familiar de esta humillación pública debe haber sido una herida profunda. De igual manera, como miembro de una familia de conversos, ella era, de por sí, vista como sospechosa por la Inquisición (Weber 34). En el capítulo veintidós de su autobiografía espiritual, pueden discernirse huellas del trauma vivido por la familia de Teresa de Jesús en relación con la Inquisición. Ella confiesa que hubo un momento, en su vida, en que mientras practicaba la oración de quietud "procurava desviar toda cosa corpórea" (121) y "ya no había quien me hiciese tornar a la Humanidad [de Cristo], sino que, en hecho de verdad, me parecía que era impedimento" (121). Santa Teresa admite haber incurrido, en algún momento, en el error de ver la humanidad de Cristo como un obstáculo para hacer oración de recogimiento y, en consecuencia, haberse inclinado a la parte divina de la unión hipostática en la segunda persona de la Santísima Trinidad. Sin embargo, exclama con gran sentimiento: "¡Oh, Señor de mi alma y Bien mío, Jesucristo crucificado! No me acuerdo vez de esta opinión que tuve que no me da pena, y me parece que hice una gran traición, aunque con ignorancia" (121).

En época del abuelo de Santa Teresa, los judaizantes eran aquéllos judíos que, tras convertirse al cristianismo, retornaban a prácticas propias del judaísmo ortodoxo. Teresa de Jesús incurre en un error que parece querer compensar —aunque quizá de manera inconsciente— las prácticas otrora judaizantes de su abuelo paterno. En la iglesia primitiva, los judaizantes eran judíos convertidos al cristianismo, quienes querían judaizar a los gentiles que se convertían porque creían que era necesario circuncidarse y guardar el Torá o Ley de Moisés para ser un verdadero seguidor de Cristo y salvarse [13]. Los ebionitas, una secta judaizante, cuya existencia también se remonta a la iglesia primitiva, eran una comunidad de judíos que esperaba el Mesías y que incurrieron en la herejía de negar la divinidad de Cristo [14]. Al sentir que la humanidad de Jesucristo era un obstáculo para unir su alma con Él, Santa Teresa parece estar ejecutando una suerte de movimiento antitético en relación con su pasado judaizante, es decir, parece estar incurriendo en el error contrario, a fin de no ser identificada con ellos.

Como mística visionaria, Santa Teresa ciertamente fue objeto de las sospechas de la Inquisición. De acuerdo con Weber, muchos de los adherentes del Iluminismo español eran conversos y, en específico, mujeres, quienes tenían la idea de que “the individual was capable of understanding the Scripture when inspired or ‘illuminated’ by the Holy Spirit” (22). Para los iluministas o alumbrados, quienes emergieron en España en el siglo XVI, todo culto externo era superfluo, la recepción de los sacramentos innecesaria y el pecado, imposible en tal estado de unión inmediata entre el alma y Dios [15].

A lo largo de su autobiografía espiritual, Santa Teresa muestra gran temor en cuanto a que sus arrebatos místicos puedan ser engaño del demonio. Como era de esperarse, más allá de

la aprehensión de sus confesores para con sus experiencias místicas, Santa Teresa temía que la Inquisición le radicara cargos de ser una “iluminada”. Al respecto dice ella:

Comenzó su Majestad a darme muy ordinario oración de quietud, y muchas veces de unión, que durava mucho rato. Yo, como en estos tiempos havían acaecido grandes ilusiones en mujeres y engaños que las havía hecho el demonio, comencé a temer... (cursiva en el original 126)

A diferencia de las alumbradas, sin embargo, Santa Teresa se somete a la autoridad de sus confesores al punto de llegar a ¡darle higas al Señor! (155), en obediencia a aquéllos. Asimismo, muestra, en todo momento, un gran amor por la Eucaristía y defiende la autenticidad de sus visiones alegando que los efectos espirituales que le han traído son positivos, que si el alma anda con humildad y paciencia, no será engañada y que “adonde hay experiencia [...] no podrá el demonio hacer daño” (151-52). Santa Teresa demuestra así que sus visiones no tienen nada que ver con la secta iluminista.

También Sor Juana está muy consciente de los peligros de la Inquisición. En su carta a “Sor Filotea,” comenta que “yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar” (IV: 444). Hacia el final de su misiva, ella le reprocha a su destinatario la publicación de la Carta atenagórica, sin su permiso cuando le dice que “si creyera se había de publicar, no fuera con tanto desaliño como fue” (IV: 468-69) y añade, acto seguido, que:

Si es, como dice el censor, herética, ¿por qué no la delata? y con eso él quedará vengado y yo contenta, que aprecio, como debo, más el nombre de católica y de obediente hija de mi Santa Madre Iglesia, que todos los aplausos de docta. (IV: 469)

Según Alberto G. Salceda, el censor:

...hasta hoy ignorado, impugnador de Sor J. es probablemente el mismo al que se refiere Calleja en su biografía (“Aprobación” de la Fama) llamándole ‘Eróstrato [16] que con espíritu cerril y con un mal encendido tizón de estilo causídico, se quiso amenazar de famoso y quemar esta maravilla’. (énfasis en el original IV: 661)

Llama la atención que las palabras de Sor Juana acerca del censor se asemejen tanto a las de Santa Teresa, quien dijera que ella misma se presentaría ante la Inquisición de sospechar que de alguna manera pudiera estar ofendiendo a la Iglesia. La jerónima alega defensivamente que quedaría contenta con la acusación de que la Carta atenagórica era herética si con ello pudiera poner en alto el nombre de la Iglesia Católica. En el caso de ambas, sus aseveraciones tienen un tono defensivo. A diferencia de Santa Teresa, no obstante, que proclama obediencia total a sus confesores [17], Sor Juana proclama, en el anterior pasaje, obediencia a su Santa Madre Iglesia, lo que la libera, al menos en teoría, del yugo de prelados injustos como Núñez de Miranda o el propio Fernández de Santa Cruz.

Íntimamente asociada con los tópicos de modestia y, en específico, con el de la escritura por obediencia, se encuentra la preocupación “about taking time from other duties in order to write” (Arenal & Schlau 14). Santa Teresa se queja de la siguiente manera:

... porque yo sin letras ni buena vida, ni ser informada de letrado ni de persona ninguna (porque solos los que me lo mandan escribir saben que lo escribo [...]) casi hurtando el tiempo, y con pena, porque me estorbo de hilar, por estar en casa pobre, y con hartas ocupaciones ... (nuestro énfasis 68-69)

A diferencia de Santa Teresa, quien se siente mal de quitarle tiempo a las faenas y ocupaciones conventuales, Sor Juana se siente contrariada porque las obligaciones de la vida en comunidad, le quitan los pocos ratos libres con los que cuenta para estudiar. La religiosa se queja diciendo que tiene:

...muchos estorbos, no sólo los de mis religiosas obligaciones (que éstas ya se sabe cuán útil y provechosamente gastan el tiempo) como estar yo leyendo y antojárseles en la celda vecina tocar y cantar; estar yo estudiando y pelear dos criadas y venirme a constituir juez de su pendencia; estar yo escribiendo y venir una amiga a visitarme, haciéndome muy mala obra con muy buena voluntad [...] Y esto continuamente, porque como los ratos que destino a mi estudio son los que sobran de lo regular de la comunidad, esos mismos les sobran a las otras para venirme a estorbar... (IV: 451)

Éstas no son, sin embargo, las únicas contrariedades que enfrenta la jerónima, quien se refiere al “sumo trabajo no sólo en carecer de maestro, sino de condíscipulos con quienes conferir y ejercitar lo estudiado, teniendo sólo por maestro un libro mudo, por condíscipulo un tintero insensible...” (IV: 450-51). También Teresa de Ávila enfrenta dificultades para hallar un maestro que la entienda y ayude en su camino espiritual. Señala la religiosa que:

... como [...] gustava de leer, comencé a tener ratos de soledad y a confesarme a menudo y comenzar aquel camino, tiniendo a aquel libro por maestro; porque yo no hallé maestro —digo confesor— que me entendiese, aunque le busqué ... (43)

Santa Teresa y Sor Juana comparten un gran amor por los libros y la lectura. En el caso de la primera, esa afición comienza en la biblioteca de su padre quien era “aficionado a leer

buenos libros, y ansí los tenía de romance para que leyesen sus hijos...” (34). Del mismo modo, ella comenta que “jamás osava comenzar a tener oración sin un libro; que tanto temía mi alma estar sin él en oración...” (44). Como su madre no la dejó vestirse de hombre para asistir a la universidad, Sor Juana, por su parte, dice que “despiqué el deseo en leer muchos libros varios que tenía mi abuelo, sin que bastasen castigos ni reprensiones para estorbarlo...” (IV: 446). Pero mientras que la primera dedica gran parte de su tiempo al estudio de literatura religiosa edificante, la segunda, se dedica en cuerpo y alma al estudio de letras no sólo sagradas sino profanas.

En 1559, el inquisidor general D. Fernando de Váldez publicó el Indice de libros prohibidos, en el que se encontraban “muchos libros de romance” leídos por Teresa. Dice ella que: “yo [lo] sentí mucho, porque algunos me dava recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejarlos en latín...” (142). Entonces el propio Jesucristo la consuela diciéndole “No tengas pena, que yo te daré libro vivo” (Santa Teresa 142). Explica la santa que “ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca u casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades” (142).

Según Sor Juana, hubo una “prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición” (IV: 458) y la mandó a que no estudiara. La religiosa, sin embargo, tan sólo pudo obedecerla en “en cuanto a no tomar libro” puesto que, según ella “en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer, porque aunque no estudiaba en los libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ellas de letras, y de libro toda esta máquina universal” (IV: 458).

Cuando a Santa Teresa le prohíben los libros, Dios mismo se convierte en su “Libro vivo”, cuando a Sor Juana le hacen una prohibición similar, el mundo natural se convierte en su libro. Llama la atención que ambas mujeres terminan desobedeciendo, hasta cierto punto, el mandato de no estudiar. Vemos, también, que mientras Sor Juana se confiesa autodidacta, a Santa Teresa termina instruyéndola el propio Jesucristo.

Teresa de Jesús comenta que mientras más la obligaba el confesor a resistir las mercedes del Señor, mayores éstas eran. Comenta la religiosa que al prohibirle orar los confesores, el Señor parecía enojado y dice ella que “en quiriéndome divertir, nunca salía de oración; aun durmiendo me parecía estaba en ella...” (cursiva en el original 156). A Sor Juana, no la deja descansar su intelecto, por más que la persiguen por su afán de estudiar. Comenta ella que:

Este modo de reparos en todo me sucedía y sucede siempre, sin tener yo arbitrio en ello, que antes me suelo enfadar porque me cansa la cabeza [...] y es de tal naturaleza o costumbre, que nada veo sin segunda consideración. (IV: 459)

Añade, de igual modo, la jerónima que:

... ni aun el sueño se libró de este continuo movimiento de mi imaginativa; antes suele obrar en él más libre y desembarazada, confiriendo con mayor claridad y sosiego las especies que ha conservado del día, arguyendo, haciendo versos ... (IV: 460)

Este pasaje de la Respuesta, recuerda el viaje intelectual del Primero sueño donde, desembarazada de toda limitación, el alma se apresta a aprehender el conocimiento universal. Sin embargo, la despiertan las necesidades del cuerpo (I: 356), al igual que a

Santa Teresa la vienen a importunar, en medio de su arrebató místico, las “otras potencias” (102). Pero, mientras que Santa Teresa experimenta las “dulzuras de Dios” de manera efectiva a través de sus arrebatos místicos, Sor Juana aspira a llegar a conocer a Dios tanto como ella humanamente pueda, por medios naturales.

IV

El Primero Sueño podría leerse como el itinerario “místico-doctrinal” del alma de Sor Juana, en tanto que intenta asimilar los “divinos misterios,” cifrados en la Creación, durante el sueño. Desde el punto de vista del misticismo infuso, en el poema, también podemos ver una experiencia análoga a la de la desolación de la “noche oscura”, cuando el alma experimenta vértigo ante la inmensidad de todo lo creado y tiene que retroceder cobarde (I: 346). El volver a intentarlo por segunda vez y la determinación a seguir intentándolo, se pueden comparar con la perseverancia que requieren tanto el camino de la vida interior, común a la mayoría de los cristianos, como el del misticismo infuso.

De acuerdo con Santa Gertrudis la Magna, una de las mujeres en el catálogo de precursoras de Sor Juana: “The invisible things of God are manifested to the intelligence by the exterior things of creation” (107). En esta cita, la santa se hace eco de San Pablo en la carta a los Romanos (1: 20) que dice que si “a Dios no lo podemos ver, lo contemplamos, por lo menos, a través de sus obras, puesto que él hizo el mundo, y por ellas entendemos que él es eterno y poderoso, y que es Dios”. En el Primero Sueño, el alma trata precisamente de utilizar el conocimiento del mundo natural como escalera para acceder al conocimiento universal. En ese esfuerzo, se ve elevada hasta la punta de su propia “mental pirámide”:

En cuya casi elevación inmensa,
gozosa mas suspensa,
suspensa pero ufana,
y atónita aunque ufana,
[...]
la vista perspicaz, libre de anteojos,
de sus intelectuales bellos ojos
[...]
libre tendió por todo lo criado:
cuyo inmenso agregado,
cúmulo incomprensible,
aunque a la vista quiso manifiesto
dar señas de posible,
a la comprensión no, que —entorpecida
con la sobra de objetos, y excedida
de la grandeza de ellos su potencia—
retrocedió cobarde. (nuestro énfasis I: 346)

En la descripción inicial de lo que experimenta el alma cuando se ve así elevada, Sor Juana emplea vocablos típicamente místicos, tales como “gozo” y “suspensión”. Ciertamente es que siempre existe el riesgo de la soberbia (Sor Juana usa la palabra “ufana”) ante una experiencia de “contemplación adquirida”, como lo puede ser la actividad intelectual. Al alma, en el poema, su ufaneza, no obstante, le dura poco porque la ataca el vértigo ante la inmensidad de lo creado y tiene que retroceder. Empeñosa, sin embargo, el alma se sobrepone y decide volverlo a intentar —aprehender el conocimiento universal—valiéndose de las categorías

aristotélicas (I: 349-353), aunque no sin muchas dudas acerca de su capacidad para acometer la empresa:

Estos, pues, grados discurrir quería
unas veces. Pero otras disentía,
excesivo juzgando atrevimiento
el discurrirlo todo,
quien aun la más pequeña,
aun la más fácil parte no entendía
de los más manüales
efectos naturales ... (I: 353)

Los grados, a través de los cuales razona el alma, son el mundo mineral, vegetal, animal y racional (I: 350-52), o sea, las categorías aristotélicas. A cada paso, el pensamiento vacila, sin embargo, porque le parece osado el intento de aprehender el conjunto cuando tanto le cuesta entender las partes. Ante la magnitud de la gesta intelectual, el pensamiento se cuestiona si lo podrá lograr:

Pues si a un objeto solo —repetía
tímido el pensamiento—
huye el conocimiento
y cobarde el discurso se desvía;
si a especie segregada
[...]
da las espaldas el entendimiento,

y asombrado el discurso se espeluzna
del difícil certamen que rehúsa
acometer valiente,
porque teme —cobarde—
comprenderlo o mal, o nunca, o tarde,
¿cómo en tan espantosa
máquina inmensa discurrir pudiera,
[...]
que la empresa
de investigar a la Naturaleza? (I: 354)

En otras ocasiones, empero, “más esforzado,” el intelecto toma por modelo a transgresores por antonomasia, como Ícaro y Faetón, y entonces “determina su nombre eternizar en su ruina” (I: 355). Pero mientras el entendimiento se debate con su deseo de atreverse a tratar de aprehender el conocimiento universal, el hambre despierta el cuerpo (I: 356), interrumpiendo el viaje intelectual.

La Respuesta puede leerse como la contraparte en prosa del itinerario poético del viaje místico-doctrinal de Sor Juana en el Primero Sueño. Para la jerónima la especulación teológica:

...pide otra circunstancia más que todo lo dicho, que es una continua oración y pureza de vida, para impetrar de Dios aquella purgación de ánimo e iluminación de mente que es menester para la inteligencia de cosas tan altas; y si esto falta, nada sirve de lo demás. (nuestro énfasis IV: 449)

En este pasaje, ella alude a las fases tradicionales en el camino de evolución espiritual: la vía purgativa, la iluminativa y la unitiva. De acuerdo con Bernard McGinn, este triple patrón “which we have seen adumbrated in Origen [18] [...] was to remain one of the most common ways to understand the mystical itinerary” (172-173). Expresamente Sor Juana menciona tan sólo las primeras dos fases del itinerario místico, esto es, la purgativa y la iluminativa. Según Garrigou-Lagrange:

All spiritual writers admit three phases in this development of charity: (1) That of beginners whose main effort is strife against sin. For this reason, it is called the purgative way. (2) That of those who are making progress in the virtues by the light of faith and of contemplation. It is often called the illuminative way. (3) That of the perfect, who live especially in union with God through charity. It is called the unitive way. These three constitute the infancy, adolescence, and adult age of sipiritual life. (147)

El hecho de que Sor Juana no menciona la vía unitiva puede interpretarse en dos maneras: (1) la religiosa aboga por la idea de una vía unitiva no extraordinaria o infusa sino de tipo ascético u ordinario y (2) evita mencionar la vía unitiva porque, para ella, la misma supone únicamente una experiencia mística de tipo infuso con la cual ella no se identifica en lo personal [19].

En el anterior pasaje, Sor Juana destaca la importancia instrumental de la oración continua y la pureza de vida como llaves para obtener de Dios la purgación de ánimo y la iluminación de mente necesarias para estudiar teología. Ambas ideas acercan el pensamiento de Sor Juana al de San Pablo en la primera carta a los tesalonicenses, donde no sólo se equipara “pureza de vida” con “pureza moral” sino que se resaltan ambas prácticas espirituales como

pilares de la vocación cristiana. San Pablo exhorta a los tesalonicenses a orar de continuo (5: 17) y a guardarse “enteramente sin mancha, en todo su espíritu, su alma y su cuerpo, hasta la venida de Cristo Jesús nuestro Señor” (5: 23). La última oración en el pasaje de Sor Juana contiene una nueva alusión a las enseñanzas de San Pablo, en este caso en el capítulo trece de la primera Epístola a los Corintios:

Si yo hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles, y me faltara el amor, no sería más que bronce que resuena y campana que toca. Si yo tuviera el don de profecía, conociendo las cosas secretas con toda clase de conocimientos, y tuviera tanta fe como para trasladar los montes, pero me faltara el amor, nada soy. Si reparto todo lo que poseo a los pobres y si entrego hasta mi propio cuerpo, pero no por amor, sino para recibir alabanzas, nada me sirve. (nuestro énfasis 1-3)

San Pablo proclama así la supremacía de la caridad por sobre todas las demás virtudes. Dentro de la concepción paulina, la caridad es la virtud por excelencia que contiene todas las demás. Sor Juana, a su vez, establece que, sin oración continua y pureza moral, nada sirve de lo demás, aunque en referencia a los intentos de la inteligencia por meditar sobre asuntos tan elevados como la teología. Ahora bien, en Sor Juana, el nada sirve de lo demás se interpreta más que nada como una consecuencia natural. Es decir que sin la oración continua y la perfección moral, la mente humana simplemente no podrá alcanzar la lucidez necesaria para especular sobre asuntos sagrados. Por el contrario, San Pablo habla de cómo todos los logros del mundo sin Dios, de nada valen.

En la Respuesta, Sor Juana menciona el concepto de “caridad,” como tal, en tan sólo una ocasión, mientras que en los Ejercicios devotos dedicados a la Encarnación de Jesús el término se usa ¡diez veces!. En el caso de la Respuesta, Sor Juana comenta:

Solía sucederme que, como entre otros beneficios, debo a Dios un natural tan blando y tan afable y las religiosas me aman mucho por él [...] y con esto gustan mucho de mi compañía, conociendo esto y movida del grande amor que las tengo, con mayor motivo que ellas a mí, gusto más de la suya: así, me solía ir los ratos que a unas y a otras nos sobraban, a consolarlas y recrearme con su conversación. Reparé que en este tiempo hacía falta a mi estudio, y hacía voto de no entrar en celda alguna si no me obligase a ello la obediencia o la caridad: porque, sin este freno tan duro, al de sólo propósito le rompiera el amor; y este voto (conociendo mi fragilidad) le hacía por un mes o por quince días; y dando cuando se cumplía, un día o dos de treguas, lo volvía a renovar, sirviendo este día, no tanto a mi descanso (pues nunca lo ha sido para mí el no estudiar) cuanto a que no me tuviesen por áspera, retirada e ingrata al no merecido cariño de mis carísimas hermanas. (nuestro énfasis IV: 451-52)

De modo que cuando Sor Juana advierte que esos ratos que, movida por el amor, que ella parece equiparar con el afecto, pasa con sus hermanas le quitan el tiempo para estudiar, la religiosa se auto-impone una disciplina cuasi ascética para no continuar haciéndolo a no ser que lo requiera la obediencia o la caridad, la cual ella parece equiparar, en este pasaje, con el amor como acto de la voluntad. En esta cita, llama la atención el que Sor Juana no mencione la caridad y el amor como sinónimos, como suele hacerse dentro del cristianismo. En esta situación particular, el amor parece estar asociado más con la pasión, que pone en peligro el voto que ella ha hecho de defender sus ratos de estudio, y la caridad parece estar ligada a un acto racional de la voluntad, el cual trasciende lo emocional.

Siendo un escrito de carácter piadoso, los Ejercicios Devotos abundan sobre el tema de la caridad mucho más que una misiva que, después de todo, era una apología del derecho de la monja a estudiar. En ellos, Sor Juana se refiere a la caridad como la virtud contraria al vicio de la envidia (IV: 493). La religiosa habla, asimismo, de “la ley de la caridad” que nos enseña a ver a Cristo en los más destituídos (IV: 494) y de “íntima caridad y amor”, que nos potencian para profesar obediencia a la Virgen María (IV: 498). Igualmente, Sor Juana habla de los Serafines como la jerarquía a través de la cual Dios “ama como caridad” [20], para concluir que la Virgen está “encendida en caridad más que los Serafines” (IV: 500). En la última referencia a la caridad, en los Ejercicios Devotos, Sor Juana la presenta como sinónimo de la inteligencia de Dios, que provee lo que más conviene a sus criaturas (IV: 501). Por último, en los Ofrecimientos para el Santo Rosario, el concepto de caridad se menciona en una ocasión. En el décimocuarto ofrecimiento, Sor Juana interpela a la Virgen María, lamentándose del sufrimiento que debe producirle el saber que, a pesar del sacrificio tan grande de su hijo, tantas almas irán a parar al infierno tanto por falta de fe como de caridad (IV: 515).

En la Respuesta, “la fuerza de la vocación” figura como sinónimo de la caridad, que hace que Sor Juana pueda sobrellevar con paciencia los inconvenientes que le ocasiona la vida en comunidad. Al referir los estorbos que, en términos de sus estudios, la vida comunitaria le presenta, indica que:

... sólo saben cuánta verdad es ésta los que tienen experiencia de vida común, donde sólo la fuerza de la vocación puede hacer que mi natural esté gustoso, y el mucho amor que hay entre mí y mis

amadas hermanas, que como el amor es unión, no hay para él extremos distantes. (nuestro énfasis IV: 451)

En este pasaje, Sor Juana equipara la “fuerza de la vocación” con el amor, en su acepción tradicional de caridad cristiana. Para la religiosa, “la fuerza de la vocación” no es sino un ejercicio racional que precede al acto volitivo del amor. Ante los retos que le presenta la vida en comunidad, en términos del cultivo de su pasión intelectual, Sor Juana razona que esos son los elementos accesorios al estado de vida que escogió y que para poder disfrutar de sus amados ratos de estudio, tiene que aplicarse la lección paulina de tolerancia caritativa hacia el prójimo: “Sean humildes y amables, sean comprensivos y sopórtense unos a otros con amor” (nuestro énfasis Efesios 4: 2).

Para Santa Teresa, humildad y caridad guardan un muy estrecho vínculo ya que, según ella, “si no conocemos que recibimos, no despertamos a amar” (67). En otras palabras, si no reconocemos con humildad que no merecemos los dones que hemos recibido de Dios, jamás seremos capaces de amarlo con la debida gratitud por todo el bien que nos hace (67). Para Teresa de Jesús, asimismo, “la oración fundada sobre humildad” (67-68) nos ayuda a crecer en la conciencia de todo lo que le debemos a Dios. En el caso de ella, oración y humildad nos ayudan a crecer en caridad.

En el “Tratado de las cuatro aguas”, Santa Teresa destaca el papel crucial de la oración en la vida cristiana y describe cuatro grados de oración a través de los cuales se desplaza el alma que llega a mayor perfección (Libro de la vida capítulos 11-21). En este tratado, señala que aun cuando para orar no es necesario tener letras, cualquier cristiano en

camino de oración debe aconsejarse con quien las tenga (82). Pero aunque admite que, en el ejercicio de elevar el pensamiento hasta Dios, las letras con humildad son un gran tesoro (76), la santa hace claro que, en el caso, de la teología mística “pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios” (76). Más aún, alega que “delante de la Sabiduría infinita [...] vale más un poco de estudio de humildad y un acto de ella, que toda la ciencia del mundo” (nuestro énfasis 90). A lo largo de su autobiografía espiritual, la santa establece, así, un contraste entre la verdadera y la falsa humildad. Según ella:

... mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene, y aun más verdadera humildad. Lo demás es acovardar el ánimo a parecer que no es capaz de grandes bienes, si en comenzando el Señor a dárselos comienza él a atemorizarse con miedo de vanagloria. (cursiva en el original 67)

Santa Teresa describe la humildad cristiana como fruto de una paradoja: mientras más dones espirituales Dios nos concede, somos más y más capaces de reconocer que somos pobres porque nada de lo que tenemos es por mérito propio. Al igual que el miedo a la vanagloria por dones recibidos de Dios (Santa Teresa 67), el pensar que somos tan malos que sólo queda desesperar, es, para Teresa de Jesús, humildad falsa. Dice ella que había momentos en que “parecíame yo tan mala, que cuantos males y herejías se habían levantado me parecía eran por mis pecados” (160). Y añade, acto seguido, que “esta es una humildad falsa que el demonio inventava para desasosegarme y provar si puede traer el alma a desesperación” (nuestro énfasis 160-61). Subsecuentemente, para la religiosa, la “humildad verdadera (*aunque se conoce el alma por ruin [...] y pensamos grandes*

encarecimientos de nuestra maldad...) no viene con alboroto, ni desasosiega el alma...” (161).

Santo Tomás de Aquino ofrece una definición de humildad que permite entender la visión apofática, o “consciousness of God as negation, which is a form of the absence of God” (McGinn xviii), que informa la relación de Santa Teresa con Dios. Gracias al conocimiento inmediato de Dios que, por medio de sus visiones, la santa ha recibido, tiene una conciencia extraordinaria de la distancia abismal entre creador y criatura. Desde este punto de vista, ella acepta los dones divinos que le han sido dados como un acto de amorosa condescendencia de parte de su creador. Por eso, ella le dice a Jesucristo “mas no valgo nada, Señor mío. Ponedme Vos el valor, pues tanto me amáis” (cursiva en el original 219).

Dice Santo Tomás que “humility makes a man think little of himself in consideration of his own deficiency...” [21], y es ésta precisamente la actitud hacia la humildad que vemos en Santa Teresa. “Yet humility makes us honor others and esteem them better than ourselves, in so far as we see some of God's gifts in them” [22], agrega el santo. La primera observación de Santo Tomás acerca de la humildad se relaciona con el vínculo entre criatura y creador, desde la perspectiva de la teología negativa o apofática: en nosotros mismos no valemos nada, pero, en virtud de haber sido creados por Dios, somos valiosos. En cuanto a la segunda observación, la misma tiene que ver con el amor al prójimo en virtud de haber sido creado éste por Dios. De ahí que tanto para Santa Teresa como para Santo Tomás:

Primarily and essentially the perfection of the Christian life consists in charity, principally as to the love of God, secondarily as to the love of our neighbor, both of which are the matter of the chief commandments of the Divine law. [23]

También Sor Juana habla acerca de la humildad, ya desde el comienzo de la Respuesta, cuando le dice a “Sor Filotea”:

Y si veo que preguntado el Ángel de las Escuelas, Santo Tomás, de su silencio con Alberto Magno, su maestro, respondió que callaba porque nada sabía decir digno de Alberto, con cuánta mayor razón callaría, no como el Santo, de humildad, sino que en la realidad es no saber algo digno de vos. (nuestro énfasis IV: 440)

Sor Juana alega que, frente a su maestro, Alberto Magno, Santo Tomás calló, pero no porque no tuviera qué decir sino por humildad. Al respecto apunta Paul Sigmund que:

Aquinas’s biographer, William of Tocco, states that his fellow-Dominicans in Cologne called him the ‘the dumb ox’—referring to his physique and laconic character (not his lack of intelligence) [...] but that when Albert heard him in disputation he said, ‘the bellowing of that ox will be heard throughout the world’. (xv)

Sor Juana se identifica con Santo Tomás en tanto que, como él ante su maestro Alberto Magno, ella está ante una persona de mayor autoridad, “Sor Filotea”. Sin embargo, dice que, si bien el santo callaba de humildad, ella lo hace por ignorancia, porque no sabe qué decir que sea digno de la “monja poblana”. El efecto implícito de la comparación, no obstante, es el de sugerir que el que Sor Juana tenga que pasar por “taciturna” no significa

que no tenga qué decir. De hecho, el “bramido” de Sor Juana, en la Respuesta, todavía se oye a más de trescientos años de haber sido escrita la carta.

La religiosa habla, de igual manera, sobre la humildad de Jesucristo, la cual contrapone al “rabioso odio de los fariseos” contra Él. Sor Juana se pregunta retóricamente cuál fue la causa de tal odio y concluye que fue la envidia. Entonces procede a comparar, de manera implícita, la persecución sufrida por Cristo, con la que ella ha sufrido a consecuencia de sus logros intelectuales y artísticos [24]. Según esta lógica, ¡quienes la persiguen a ella, también son fariseos envidiosos!

Casi al final de la Respuesta, la jerónima hace una tercera y última alusión a la humildad. Ella cita al apóstol San Pablo, quien dice que “¿Qué tienes tú que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿por qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?” (I Corintios 4: 7). Sor Juana desea que estas palabras palabras de San Pablo le:

... sirvan de escudo que resista las puntas de las alabanzas, que son lanzas que, en no atribuyéndose a Dios, cuyas son, nos quitan la vida y nos hacen ladrones de la honra de Dios y usurpadores de de los talentos que nos entregó ... (IV: 473)

En este pasaje, Sor Juana parece aludir al miedo a la vanagloria, del que hablaba Santa Teresa y, al igual que ésta, dice querer recordarse de darle la gloria a Dios.

Lo que conecta a cada una de estas monjas a los temas de la caridad y de la humildad no es el género de la Vida, sino el ellas ser cristianas. No obstante, hemos querido ilustrar cómo es

que la pasión cardinal de cada una de estas religiosas —mística infusa en el caso de Santa Teresa, e intelectual, en el de Sor Juana— es lo que informa, en definitiva, el papel de estas virtudes en sus respectivos pensamientos. Al intentar defender una pasión por un saber de tipo profano, Sor Juana intenta orientarlo hacia Dios, por medio de un argumento místico-doctrinal. No queremos decir, por supuesto, que ella no fuera sincera con respecto a su deseo de alcanzar el conocimiento de Dios a través de las ciencias humanas. Pero en una sociedad donde, en una mujer, este deseo no era visto con buenos ojos, Sor Juana tiene que agenciarse la protección necesaria para justificar una motivación, perfectamente legítima desde la perspectiva de un Dios amoroso y justo que nos ha hecho libres.

V

En el exordio [25] de la Respuesta, Sor Juana le dice al obispo de Puebla que “el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir” (IV: 442). Con estas palabras, la religiosa jerónima se hace eco del tópico místico de “lo inefable” [26], tradicionalmente asociado con el misticismo infuso. A lo largo de su narración, Santa Teresa aduce reiteradamente un “no saber decir” que está relacionado con el carácter inefable de la experiencia mística. En numerosas ocasiones, se ve este tipo de colapso lingüístico en las descripciones hechas por la santa acerca de sus arrebatos místicos. Dice la santa:

Ahora vengamos a lo interior de lo que el alma aquí siente. ¡Dígalo quien lo sabe, que no se puede entender, cuanto más decir! Estaba yo pensando cuando escribir quise esto (acabando de comulgar y de estar en esta misma oración que escribo), qué hacía el alma en aquel tiempo.

Díjome el Señor estas palabras: <<Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí; ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo>>. (nuestro énfasis 102)

En la Respuesta, Sor Juana alude al tópico místico de lo inefable por medio de lo que Josefina Ludmer ha denominado como “las tretas del débil”. Según Ludmer:

La escritura de Sor Juana es una vasta máquina transformadora que trabaja con pocos elementos; en esta carta la matriz tiene sólo tres, dos verbos y la negación: decir, saber, no. Modulando y cambiando de lugar cada uno de ellos en un arte de la variación permanente, conjugando los verbos y transfiriendo la negación, Juana escribe un texto que elabora las relaciones postuladas como contradictorias [...] Saber y decir [...] constituyen campos enfrentados para una mujer; toda simultaneidad de esas dos acciones acarrea resistencia y castigo. (énfasis en el original 48)

Sor Juana aduce una afasia que tiene fines defensivos. Tras decir que no sabe contestar algo digno de su destinatario ni agradecerle el favor de la publicación de la Carta atenagórica, ella establece una comparación entre su situación y la de Santa Isabel, a quien se le “suspendió el discurso” cuando cayó en cuenta de que la visitaba la Virgen María, madre de su salvador. Santa Isabel no sabe qué decir y cuando logra superar la afasia, prorrumpe en preguntas que lo que hacen es protestar su inadecuación en términos de recibir un beneficio tal (IV: 440-441). Vemos entonces que hay en el argumento de la religiosa un eco paródico de la idea mística de lo inefable, que ella utiliza a fin de ironizar su situación ante el obispo, quien claramente no es Dios.

Sor Juana reconoce, aunque de manera oblicua, que el no contestar como ella quisiera no tiene que ver con ningún tipo de colapso en la comunicación sino con la posición de

subordinación en la que ella se encuentra. De ahí que le dice a “Sor Filotea” que el silencio “es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar” (IV: 441) y utiliza nuevamente un ejemplo de arrebató místico, esta vez de San Pablo cuando fue elevado al tercer cielo. El santo, afirma la religiosa, “no dice lo que vio pero dice que no lo puede decir” (nuestro énfasis IV: 442) y concluye:

... de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir. (nuestro énfasis: 442)

Sor Juana se compara, además, con Moisés, a quien podemos considerar como otro gran místico del cristianismo, quien sin tener facilidad para expresarse, fue elegido para liberar a los israelitas del cautiverio en Egipto. Sor Juana alude al pasaje del Éxodo, donde Moisés, afianzado en su relación de intimidad con Dios, le pide que le muestre su rostro (33: 18). Dios contesta a su petición diciéndole que su cara no se la podrá enseñar, porque tras verlo no puede continuar viviendo el ser humano (Exódo 33: 20). La osadía de Moisés inspira a Sor Juana y hace que ella ya no considere “imposibles” los que estableció como tal al principio de la Respuesta (IV: 442), es decir, saber responder a la carta de Sor Filotea y saber agradecerle haber publicado “sus borrones” (IV: 440). Sor Juana decide así que no va a callar sino que va contestarle a “Sor Filotea”.

La selección de místicos como San Pablo y como Moisés muestra que Sor Juana está bien enterada de todo lo concerniente a la tradición del misticismo infuso, dentro de la Iglesia Católica. Al describir el pensamiento de Anselm Stolz acerca de la teología mística, McGinn

destaca que, para este teólogo, “Paul’s experience of being rapt to the third heaven (2 Cor. 12: 1-15) is the starting point for the theology of mysticism, not Teresa’s descriptions of the stages of prayer” (281). En su parodia, Sor Juana utiliza precisamente el ejemplo fundacional del arrebató de San Pablo al tercer cielo. De acuerdo con McGinn, tanto la experiencia mística de San Pablo como la de Moisés con la zarza ardiente, en el Monte Sinaí, son las narrativas maestras por excelencias del cristianismo, en términos de la experiencia mística de la presencia de Dios (70).

VI

Leída en contrapunto con el Primero sueño, la Respuesta nos presenta la “historia del alma” de Sor Juana. Sor Juana transcontextualiza irónicamente las convenciones del género de la Vida, al usarlas para narrar su despertar a una vocación intelectual. Al emular el tono confesional y hacer una mímica del tópico de la escritura por obediencia y de ciertas características del discurso de misticismo infuso, a menudo presente en las Vidas de monjas, Sor Juana construye un relato edificante, pero no en términos devocionales, sino en cuanto a su lucha por los derechos de las mujeres.

Al estructurar la Respuesta como una adaptación paródica del género de la Vida de monja, Sor Juana responde sutilmente a los cargos de elación, que por haber escrito la Carta atenagórica, le ha hecho el Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Sor Juana se autoriza a partir de esta tradición de escritura conventual a la vez que trata de delinear una importante distinción entre misticismo infuso y misticismo doctrinal. Aunque nada tiene en contra del misticismo infuso (como lo demuestra su sincera admiración por grandes místicos cristianos como San Pablo y Santa Teresa), en lo personal, Sor Juana parece aspirar a una experiencia

místico-doctrinal. El estudio de la teología es el vehículo que Sor Juana quiere utilizar para alcanzar esta experiencia de Dios. De ahí que el que ella use convenciones del misticismo infuso, comúnmente presentes en las Vidas, para narrar una vocación intelectual, resulte en una ironía estructural entre forma y contenido de la carta, la cual sólo sirve para acentuar la parodia sorjuaniana.

El misticismo doctrinal le ofrece a Sor Juana la posibilidad de establecer un puente entre su vocación cristiana y su vocación intelectual, al mismo tiempo que le permite validar su interés en las letras profanas, en su carácter instrumental como “escalones” para alcanzar la “sagrada cumbre de la teología”. Pero al tratar de probar la validez de este camino como un estado vocacional para ella, Sor Juana se encuentra con el rechazo de las autoridades eclesiásticas. Su intento por probar que las mujeres pueden experimentar tanto el impulso afectivo y amoroso del misticismo infuso como el impulso intelectual del misticismo doctrinal [27] de los teólogos, fracasa.

Acusada de procurar una gnosis falsa, por los prelados que la perseguían, al final de su vida Sor Juana tiene que enfrentar una nueva prohibición paulina, la cual el apóstol formula de la siguiente manera: “Timoteo, conserva el depósito de la fe; evita las palabrerías inútiles y mundanas, tanto como las discusiones procedentes de una falsa ciencia. Algunos se han alejado de la fe al buscar un conocimiento así” (nuestro énfasis, 1 Tim. 6: 20-21). Obligada a escoger entre gnosis —entendida aquí como “the knowledge that we have of God” (McGinn 72), o aun como “knowledge of the hidden mysteries of God” (McGuinn 72) —y caritas— “as the special designation for the love which God directs toward us and which we, through his grace, can in turn address to him” (McGuinn 72)—; esta vez Sor Juana no tiene ya la

fuerza ya la oportunidad para demostrarles a sus perseguidores que en “este más allá del conocimiento que es el amor de Cristo” (Efesios 3: 19) se verifica una síntesis espiritual, a partir de la cual “el amor que edifica” (1 Corintios 8:1), orienta (no niega) el saber, a la vez que lo lleva a perfeccionarse.

Notas

[1] Para Jean Franco, “it is precisely this kind of text that Sor Juana now sets out to displace by imitating it to the point of parody, so that she can replace it by a new kind of singularity—that of the woman of learning” (46). Electa Arenal y Stacey Schlauf, por su parte, identifican la manipulación de ciertas convenciones, características en las Vidas que, en su esfuerzo de auto-afirmación intelectual, lleva a cabo la jerónima. Según ellas: “In her famous epistolary self-defense ‘Respuesta a Sor Filotea’ [...], she uses narrative attitudes common to most writings by nuns and to women’s autobiographical works: self-effacement and proclaimed humility, which disguise self-assertion, competitiveness, and ambition; veiled irony; and commentary—at times, self-criticism—on the act of writing” (341). Kathleen A. Myers, a su vez, destaca el modo en que la religiosa subvierte, en la Respuesta, tópicos tales como: “la escritura por obediencia” o Vos me coegistis, Imitatio Christi y la “santa ignorancia”, los cuales suelen figurar en los escritos de monjas. Para Myers, “in a baroque layering of forms and meaning Sor Juana simultaneously employs the genre and rejects it as inadequate, displaying the faulty teachings about women that led to its conventions” (468). Stephanie Merrim, asimismo, indica que “in significant ways, Sor Juana’s Vida, her Respuesta a Sor Filotea de la Cruz [...] represent the antithesis of such women’s writing, its negation. In counterpoint to the divine chaos of others’ Vidas, Sor Juana deploys her logical powers to construct an eminently reasoned apologia pro vita sua. In the Respuesta, [...] she rewrites her life not a lo divino, but a lo científico...” (cursivas en el original 26-27).

[2] Es comúnmente dicho en círculos católicos que “with the exception of the Bible, it is perhaps the most widely read spiritual book in the world” (<http://www.newadvent.org/cathen/07674c.htm>).

[3] Es sabido que la Imitación de Cristo ha sido un libro formativo para muchos santos, a través de los siglos.

[4] Para un excelente estudio del elemento subversivo en estas narrativas, favor referirse a Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works, por Electa Arenal y Stacey Schlauf.

[5] Esta información se encuentra en una nota al pie de la página citada.

[6] (nuestro énfasis, IIa, IIae, question 97, a.2 ad 2um en <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>).

[7] Según Ernst Robert Curtius “the modesty formula is often connected with the statement that one dares write only because a friend or a patron or a superior has expressed such a request or wish or command” (85) y agrega que, a fin del orador lucir “modesto” ante su audiencia, precisa “to draw attention to this modesty”, por lo cual la modestia se afecta (83).

[8] El título de la Carta-epílogo, por medio de la cual Santa Teresa remite su Vida al prelado que le pidió la escribiera, tiene una nota al pie de la página en la que se comenta: “El destinatario sería, según Yepes, [el padre dominico] García de Toledo [...] Mas [...] opinamos que va dirigida al P. Domingo Báñez, que se hace cargo de la copia” (229).

[9] La traducción es de Alberto G. Salceda (Obras completas IV: 648).

[10] Primero, Sor Juana relaciona esta cita con otra, también de San Pablo, en I Timoteo 2: 11: Mulier in silentio discat [Que la mujer se quede callada y se deje instruir con atenta sumisión] (Sor Juana IV: 467). Sin embargo, Sor Juana no incluye la segunda parte de esta cita, la cual se refiere al aspecto de la sumisión que se espera de las mujeres en el proceso de aprendizaje. A continuación, Sor Juana introduce un nuevo pasaje bíblico, Audi Israel, et tace [Oye, Israel, y calla]. En esta ocasión, la exhortación al silencio se hace a hombres y a mujeres por igual. Anota Alberto G. Salceda que “probablemente la cita —aunque no es textual— corresponde al Libro de Job, XXXIII, versículo 31: Attende, Job, et audi me, et tace y al versículo 33: audi me tace [O si no, escúchame, y yo te enseñaré la sabiduría]” (Sor Juana IV: 467). El hecho de que la cita no sea textual sugiere la posibilidad de una manipulación intertextual por parte de Sor Juana, a fin de extender el silencio impuesto sobre las mujeres en la Iglesia a los hombres. Acto seguido, Sor Juana propone dos interpretaciones posibles para el concepto iglesia en la sentencia paulina. O bien se trata del recinto material (púlpitos y cátedras), o bien se trata de la idea más trascendental de la Iglesia como la comunidad de los fieles, es decir, el pueblo de Dios. Para Sor Juana, San Pablo se está refiriendo al templo, o sea, al recinto material, cuando dice que las mujeres deben permanecer en silencio, ya que, en efecto, no les era permitido leer o predicar en público. Esta postura abre el espacio privado de la casa como un lugar apropiado para el estudio de las mujeres. A los que entienden que la prohibición de San Pablo es más trascendental y, como tal, se refiere a un silencio universal impuesto sobre las mujeres por la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, Sor Juana les refuta que no es cierto que el derecho a hablar le haya sido vedado a las mujeres dentro de la comunidad de los fieles. Por último, y para probar su punto, Sor Juana introduce entonces un pequeño catálogo de mujeres católicas prominentes a las que se les ha permitido estudiar, escribir e incluso hablar dentro de la Iglesia: Gertrudis, Teresa de Jesús, Brígida y la monja Ágreda. La mención de estas mujeres no es, de ninguna manera, azarosa sino que cumple una función retórica, esto es, Sor Juana invoca a estas mujeres como precursoras intelectuales en un intento de silenciar a aquellos prelados que, como Núñez de Miranda y Fernández de Santa Cruz, han tratado de impedirle su dedicación al estudio y a la escritura, es decir, de silenciarla. Estas figuras femeninas, tan importantes dentro del imaginario católico, le posibilitan a Sor Juana autorizar su búsqueda intelectual. Igualmente, la alusión intertextual a estas mujeres sirve de marco para la ironía estructural que caracteriza la lectura sorjuaniana del pasaje bíblico de San Pablo (todas las traducciones del latín son de Salceda, Sor Juana IV: 660).

[11] La prohibición paulina, según ella, no se refiere a la Iglesia como comunidad de los fieles creyentes sino a la iglesia como el templo o recinto material. A través de su manipulación de intertextos bíblicos, Sor Juana concluye que tanto hombres como mujeres precisan callar en el templo a fin de poder escuchar y aprender del sermón. El silencio a que confina San Pablo a las mujeres es, en opinión de Sor Juana, un silencio estudioso. Las mujeres deben permanecer calladas en la iglesia, no porque no sea deseable que hablen, sino para que puedan aprender mejor. Una vez más, vemos cómo Sor Juana se agencia la “complicidad textual” de San Pablo para defender su pasión intelectual.

[12] Arenal y Schlau relatan, asimismo, el caso de Madre Antonia Lucía, nacida en Guayaquil en 1643 (297), el cual ilustra muy bien la gran preocupación que generó la Inquisición entre las escritoras conventuales novohispanas:

The impact of the Inquisition can also be found in Madre Antonia Lucía's refusal to write a Vida and, after she had reluctantly done so at the behest of her confessor, in the fate of the original manuscript. Once written, she entrusted the pages to the confessor. Seized by trepidation because a local holy woman whom he also confessed regularly had just been arrested by the Inquisition for doctrinal errors in her treatises, he returned Madre Antonia's written bundle to her via a servant. Insulted, angry, and fearful for her own safety, Madre Antonia burned it... (300-01)

[13] (<http://www.newadvent.org/cathen/08537a.htm>).

[14] (<http://www.newadvent.org/cathen/05242c.htm>).

[15] (<http://www.newadvent.org/cathen/16046a.htm>).

[16] Eróstrato fue un griego “que quemó el Templo de Diana en Efeso para así lograr pasar a la Historia”

(<http://members.tripod.com/~AILATIN/VLLOSA.htm>). Jean Paul Sartre y Fernando Pessoa escriben sobre este personaje.

[17] Dice la religiosa: “Alabado sea el Señor que me ha dado la gracia para obedecer a mis confesores, aunque imperfectamente” (cursiva en el original 131).

[18] Dice McGinn que Origen nació alrededor del año 185 de la era cristiana, en Alejandría (108).

[19] De acuerdo con Garrigou-Lagrange:

These general terms are commonly accepted, but they have not exactly the same meaning for all theologians. Beginning in the seventeenth and eighteenth century, a number of authors have admitted two unitive ways; the one ordinary and ascetical, the other called ‘extraordinary,’ passive, and mystical, which cannot be reached without a special vocation. From this point of view, souls can generally be perfect, and even reach the lofty perfection required for beatification, without having received any mystical grace. Others maintain, according to the traditional doctrine, that there is only one unitive way, and that its full, normal development is the perfect mystical union. (147)

[20] Alusión ésta que choca si la pensamos en relación con la Carta de Serafina de Cristo, donde Sor Juana se convierte en “censora” de los vicios de Núñez de Miranda. La “serafina” de esta carta es más bien un “ángel vengativo”.

[21] (Summa, IIa, IIae, q. 129 en <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>).

[22] (Summa, IIa, IIae, q. 129 en <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>).

[23] (Summa, IIa IIae, q. 184, a.2.en <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>).

[24] Stephanie Merrim analiza en detalle la manera en que Sor Juana se apropia del tópico de Imitatio Christi, a fin de auto-afirmarse por medio de la comparación implícita con Jesucristo (169-170).

[25] En su artículo “La estructura retórica de la ‘Respuesta a Sor Filotea’”, Rosa Perelmuter Pérez demuestra en qué manera la Respuesta se inserta en la tradición de la oratoria forense. En su análisis, Perelmuter identifica la división de la carta, según los preceptos de la retórica clásica, en cuatro partes: exordio, narración, prueba y peroración (152).

[26] Como señala Bernard McGinn en su paráfrasis de Stephen Gersh:

...there are subjective negative descriptions of God or the First Principle according to which God is said to be unknowable and ineffable to our mode of perception and expression. (We can also distinguish between unknowability, which relates to the mind, and inexpressibility, which relates to the mind’s ability to communicate what it knows, though most authors will assert that the latter implies the former.) (nuestro énfasis 31).

[27] Esta distinción la encontramos en McIntosh (11).

Obras consultadas

À Kempis, Thomas. The Imitation of Christ. Clare L. Fitzpatrick, ed. New York: Catholic Publishing Co., 1993

Aquinas, Thomas. St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics. Trans. & Ed. Paul E. Sigmund. New York: W. W. Norton & Company, 1988.

---. Summa Theologiae: The Existence of God. Vol. I. Part One: Questions 1-13. Thomas Gilby, O.P., ed. New York: Image Books, 1969.

---. Summa Theologica. Benziger Bros. Edition. Trans. Fathers of the English Dominican Province. 1947. <<http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/home.html>>.

Arenal, Electa & Stacey Schlau. Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.

Augustine. The Confessions of St. Augustine. John K. Ryan, trans. and ed. New York: Image Books/ Doubleday & Company, Inc., 1960.

Biblia Latinoamericana. Ramón Ricciardi & Bernardo Hurualt, eds. Madrid: Ediciones Paulinas, 1972.

Curtius, Ernst Robert. European Literature and the Latin Middle Ages. Trans. Willard R. Trask. Second Printing. New Jersey: Princeton UP, 1967.

De Jesús, Teresa. Santa Teresa de Jesús: Obras Completas. Novena edición. Efrén de la Madre de Dios & Otger Steggink, eds. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997

De la Cruz, Juana Inés. Obras Completas. 4 vols. Alfonso Méndez Plancarte & Alberto Salceda, eds. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

- Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-americana. Tomo XXV. Barcelona: Hijos de Espasa, Editores, 1921. 1491-1492.
- Franco, Jean. Plotting Women: Gender and Representation in Mexico. New York: Columbia UP, 1989.
- Garrigou-Lagrange, Reginald. Christian Perfection and Contemplation: According to St. Thomas of Aquinas And St. John of the Cross. Sr. M. Timothea Doyle, O.P., trans. Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers, 2003.
- Gertrude of Hefta. The Herald of Divine Love. Margaret Winkworth, trans. & ed. New York: Paulist Press, 1993.
- Gigot, Francis E. "Seraphim." The Catholic Encyclopedia. Vol. XIII. Transcribed by Michael T. Barret. Robert Appleton Co., 1912. Online Edition: K. Knight: 2003 <<http://www.newadvent.org/cathen/13725b.htm>>.
- Gilbert, Sandra M. & Susan Gubar. The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination. New Haven and London: Yale UP, 1984.
- Hutcheon, Linda. A Theory of Parody: The Teachings of Twentieth-Century Art Forms. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2000.
- Ludmer, Josefina. "Las tretas del débil." El sartén por el mango: Encuentro de escritoras latinoamericanas. Patricia E. González & Eliana Ortega, eds. San Juan, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1985. 47-54.
- McGinn, Bernard. The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century. Vol. I of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism. 4 vols. New York: Crossroad, 1991.

- McIntosh, Mark A. Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology.
Massachusetts: Blackwell Publishers, Inc., 1998.
- Merrim, Stephanie. Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz.
Nashville: Vanderbilt University Press, 1999.
- Moliner, María. Diccionario de uso del español. 2 tomos. Madrid: Gredos, 1994.
- Myers, Kathleen A. "Sor Juana's respuesta: Rewriting the vitae." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 14:3 (1990) 459-71.
- Perelmuter-Pérez, Rosa. "La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea." *Hispanic Review* 51: 2 (1983): 147-58.
- The Catholic Encyclopedia. "Ebionites." Vol. V. Transcribed by Sean Hyland. Robert Appleton Co., 1909. Online Edition: k. knight, 2003
<<http://www.newadvent.org/cathen/05242c.htm>>.
- . "Judaizers." Vol. VIII. Transcribed by Don Ross. Robert Appleton Co., 1910 Online Edition: K. Knight, 2003 <<http://www.newadvent.org/cathen/08537a.htm>>.
- . "Illuminati." Vol. XVI. (Index vol.) Transcribed by Herman F. Holbrook. The Encyclopedia Press, 1914. Online Edition. K. Knight, 2003
<<http://www.newadvent.org/cathen/16046a.htm>>.
- . "Imitation of Christ". Vol. VII. Transcribed by Tomas Hancil. Robert Appleton Co., 1910. Online Edition: K. Knight, 2003
<<http://www.newadvent.org/cathen/07674c.htm>>
- Weber, Alison. Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity. New Jersey: Princeton UP, 1990.